

SERESTÉLY ZALÁN

ÖNFELEDÉS, EVILÁGISÁG

BORGES GAUCSÓINAK MEGVÁLTÁSIGÉNYÉRŐL

A *Márk evangéliuma* című elbeszélés két alkalommal reflektál az emlékezet kérdésére, egy-szersmind az emlékezés kérdésének két sajátos arcát mutatva fel. Az egyik az a jelenet, amikor Baltasar Espinosa arról faggatja a Gutre családot, vajon emlékeznek-e az indiánok betörésére még abból az időből, amikor Junín volt a megyeszékhely. A kérdés sokkal inkább a kollektív emlékezetet kellene hogy működésbe lendítse, mintsem a személyesen megélt múltat, hiszen Espinosa faggatózása és a tudakolt esemény között annyi idő húzódik meg, amennyi már épp ellehetetleníti, hogy az indiánok betörése a Gutre család bármely tagja számára is a személyes, megélt múltat képezze. Ekkor derül ki, hogy Gutréék nem rendelkeznek történelmi emlékezettel, mely egyrészt azt feltételezné, hogy az emlékek – az előhívás technológiájával együtt – generációról generációra hagyományozódjanak, másrészt, hogy rendelkezzenek a történelem fogalmaival, az időről mint tervről, teológiáról, lineáris, előre-tartó folyamatról való gondolkodás feltételeivel.

Espinosa – hangzik az emlékezet másik arcára mutató jelenet –, aki közben szakállt növesztett, elnézegette megváltozott arcát a tükörben, és mosolyogva gondolt arra, hogy Buenos Airesben majd halálra gyötri a fiúkat az árvíz történetével. Furcsa, de csupa olyan hely jutott az eszébe, valamiféle nosztalgiával, ahol sohase járt, és nem is készült elmenni: a Cabrera utca sarka a postaládával, egy Jujuy utcai kapu kőoroszlánjai, az Once vasútállomástól néhány sarokra, egy mozaikpadlós üzlet, nem tudta pontosan, hogy hol.¹

Az erő erejével, szántszándékkal történő megidézés és a váratlanul felszakadó emlék; az emlék munkás felkutatása/feltárása és a tudat folyamatait spontán módon átszakító, elszenvedett puszta állapot; a mindig valamilyen narratív szálal igénylő emlékezés és, vele szemben, a villódzó, nem-narratív képek emlékezete. – Ilyenszerű ellentétpárok mentén lehetne megragadni és elkülöníteni az emlékezet/emlékezés két típusát.

Ez a tipológia nem tőlem származik, már Arisztotelész rávilágít az emlékezés kettős természetére a lélekfilozófiai írásai közt szereplő, *Az emlékezet és az emlékezés* című eszmefuttatásában. Ebben, ahogyan fentebb az ő felosztása nyomán magam is, két kategória alá sorolja be az emlék feltárulásával kapcsolatos jelenségeket. Az egyik a *mnémé*, a másik az *anamnészisz*.

Mnémé az, amit emlékezet-nek is nevezhetünk, tehát inkább állapot, elszenvedés, mintsem cselekvés – az emlékek spontán módon történő felszakadására vonatkozik. Az emlékezet tárgyai ugyanazok, amelyekre a *phantasztia* is vonatkozik, az emlékezet a *phantasztia* révén válik hozzáférhetővé. Az emlékezet az érzékeléshez kapcsolódik és képszerű. Arisztotelész

¹ Jorge Luis Borges: „Márk evangéliuma”, ford. Székács Vera, in uő, *Válogatott művei III. A tükör és a maszk. Elbeszélések*, szerk. Scholz László (Budapest: Európa, 1999), 155.

elgondolása szerint maga az emlék pusztán csak kép, nem tévesztendő össze magával a dologgal, amelyre vonatkozik,² nem szünteti meg a hiányzó dolog jelenlétének a rejtélyét, pusztán csak – ahogy Paul Ricoeur írja – kiteríti azt időben.³

Az *anamnészis*, ezzel szemben, emlékezőként fordítható, úgy fogalmazhatunk, hogy az emlékek munkás feltárása, kognitív-intellektuális tevékenység, eredetileg a beteg kórtörténetének, kórelőzményeinek feltárását értették rajta. Tisztán gondolkodásbeli-intellektuális működés. A *phantasztia* révén nem, vagy csak közvetett úton férhető hozzá: nem állapot, hanem kogníció. Nem, vagy csak közvetett módon kapcsolódik az érzékeléshez. Arisztotelész egyébként e második jelenségnek tulajdonított magasabb presztízt,⁴ ami valószínűleg azzal a jelenséggel is szoros kapcsolatot mutat, hogy az emlékezés vagy *anamnészis* fogalma eleve az egészségre, a higiéniára vonatkozó diskurzustól nőtt ki.

Paul Ricoeur *A történelem írása és a múlt megjelenítése* című előadásában, amely épp az emlék jelensége, illetve főleg a kollektív múlt narrativizálásának szintjei közötti szakadékokat igyekszik bevilágítani, ugyancsak erre az arisztotelészi felosztásra hivatkozva építi fel gondolatmenetét. A francia fenomenológus megjegyzi, hogy a *mnémé*, az emlékek munkás feltárására irányuló törekvés már nem csak azt a kérdést implikálja, hogy *mi*hez (társul a kép), hanem azt is, hogy *hogyan* (keressük vagy tárjuk fel azt).⁵ Ricoeur szerint az igény, hogy az ember *saját* emlékeként *ismerje fel* az emléket (tehát ne hallucinációként, fantazmaként vagy fikcióként), vagyis az emlék vonatkozási területével-tárgyával közvetlenül megegyezőként, autentikusként, e vonatkozási tárgyat-területet híven tükrözőként, nos ez nem valamiféle emberi/antropológiai állandó, hanem a történelem (mint kórtörténet) vagy a kollektív emlékezet narratív rögzítésére vonatkozó kihívás megjelenésével, és a szubjektívációs gyakorlatok történelmével párhuzamosan jelentkező/ható jelenség.

Az emlékezet és az önmagaság azonosítása – mint írja – valójában egy hosszú küzdelem eredménye, s olyasmire kötődik, amit a belső tekintet iskolájának nevezhetnénk. Ezen a ponton lép színre Ágoston, aki a bizonyágtétel és a vallomás tapasztalatát követve az emlékezetet az önmagaság teréhez köti. John Locke még inkább felértékeli ezt a kialakulóban lévő szubjektívációt azzal, hogy az emlékezetet a személyes azonosság kitüntetett kritériumává avatja: az emlékezet így már jogszerűen illet engem, *my own*. Husserl pedig megteszi a döntő lépést, amikor az emlékezetet a belső időtudattal egyesíti: az emlékezet már nem egyéb, ahogyan azt John Locke előre látta, mint az önmagunkra vonatkozó reflexió, mely kiterjed az időben.⁶

² Vö. Hangai Attila, „A *phantasztia* Arisztotelésznél a *Parva Naturalia* értekezéseiben”, *Magyar Filozófiai Szemle*, (2012/1), 132-133.

³ Vö. Paul Ricoeur: „A történelem írása és a múlt megjelenítése”, ford. Takács Ádám, in Takács Ádám, szerk., *A történelem anyaga. Francia történelemfilozófia a XX. században* (Budapest: L'Harmattan-Atelier, 2004), 188-189.

⁴ Vö. Arisztotelész: „Az emlékezet és a visszaemlékezés”, ford. Steiger Kornél, in uő, *Lélekfilozófiai írások*, szerk. Bence György, Bodnár M. István, Borbély Gábor, Boros Gábor (Budapest: Akadémiai, 2006), 126-128.

⁵ Vö. Ricoeur, „A történelem írása és a múlt megjelenítése”, 189.

⁶ Uo. 190.

Az emlék-kép által történő felismerésnek csak abban az esetben kell szükségszerűen egybeesnie a hitelesség, a híven tükrözés vagy identikusság (azaz a tárgy és a kép *mimetikus* egybeesésének) kényszerével/kívánalmával, ha az emlékezet a *magaság* előállításának lehetőségfeltételeként gondoltatik el, vagyis: ha „grammatikai énem”, narratív identitásom megképződésének a feltételeként áll elő az, hogy emlékeim *saját* emlékek legyenek vagy *saját* emlékezetem bázisai. Azaz: ha az emlékezet kérdése *ön*definíciós, *ön*identifikációs aktusokra van rácsatlakoztatva. A képnek csak akkor kell megszüntetnie a hiányzó dolog újramegjelenülésének rejtélyét, ha valakivel szemben köteles vagyok szavatolni, tanúsítani múltam *reális* terjedelmét, az emlékképek vonatkoztatási módjának hitelességét, sterilitását – márpedig a történeti, időiesült lények éppen erre vannak kárhóztatva: garanciákkal szolgálni afelől, hogy történelmük a sajátjuk, és a múltbéli eseményekre hitelesen referáló képeket autentikus módon történetté fűzve tartalmaz.

Az emlékezet – állítja Ricoeur – egy olyan privilégiummal rendelkezik, amelyen nem osztozik a történetírással, s ez a felismerés apró öröme: „Ez tényleg az”. [...] A történetírás éppen mert nem részesül a felismerés apró örömeiben, mondhatja magáénak a megjelenítés specifikus problémáját, s innen ered, hogy bonyolult konstrukciói mindig rekonstrukciók kívánnak lenni az olvasóval kötött, igazságot ígérő egyezségnek megfelelően⁷

Hogy „valami tényleg az, ami”-ként a(z) (emlék)képben föltárul, a történelem identitásképző funkciójának, a narráló lény grammatikalizációjának – tehát valamiféle kollektív narratív identitásnak – a megjelenése és követelése előtt nem esik egybe azzal, hogy a képnek és a kép vonatkozási területének mimetikus értelemben identikusnak kell lennie.

A felidézés folyamatára Ricoeur szerint három alapvető fenyegetés leselkedik – az *akadályozott emlékezet*, a *manipulált emlékezet*, valamint a *kényszerített emlékezet*. Az *akadályozott emlékezet* kérdésével kapcsolatban Freud azon szövegeire utal, amelyek a visszaemlékezés munkájával szemben álló elfojtásról, ellenállásról és ismétlésről szólnak. Ricoeur ideveszi továbbá a gyászmunkát is. A *manipulált emlékezettel* kapcsolatban a szerző az emlékezetnek a szubjektívációs folyamatokban betöltött szerepére utal (vissza), „(...) valamint azoknak a különféle módoknak a leírására, ahogyan az elbeszélés kerülőútja vastag vázlataival és vékony vonalaival, hangsúlyaival és csendjeivel megmásítja az emlékezetet”.⁸ A legnagyobb veszélyt mégis a *kényszerített* vagy *kötelességgé emelt emlékezetben* látja, hiszen, egyrészt, a tapasztalatok továbbadásának bátorítását nem jó összetéveszteni a paranccsal, másrészt, „mert nem tekinthetjük jövőbeni feladatunknak a visszaemlékezést, vagyis a visszatekintést anélkül, hogy ne követnénk el erőszakot magán az anamnézis gyakorlatán, anélkül tehát, hogy „(...) mindezt ne befolyásolná egy csipetnyi manipuláció”,⁹ harmadrészt végül azért, mert a kikényszerített vagy imperatívusszá emelt emlékezetet „manapság szántsándékkal

⁷ Uo. 192.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

idézik meg a történetírás kritikai munkájának rövidre zárásához, azért, hogy valamely történeti közösség emlékezetét saját balsorsához kössék, az áldozattá válás érzésével ruházzák föl, és elszakítsák az igazságosság és méltányosság fogalmától”.¹⁰

A történetírás gyakorlatában – és történeti értelemben véve – radikálisan szétvált egymástól az *anamnészis* és a *mnémé*, olyan mértékben, ahogyan az a saját megélt életvalósággal kapcsolatos emlékek vonatkozásában csak egészen szélsőséges esetekben történhet meg. A munkaként – és nem kötelességként vagy identifikációként felfogott – történetírássra az a kihívás vár, hogy megpróbálja minden erejével visszaközelíteni a *mnémé* értelmét az *anamnészisére*, vagyis arra a rezponzív viszonyra, melynek keretében a felszakadó (vagy delirált) kép nem semmisíti meg a megelevenedő, újramegjelenő (ez esetben: újramegjelenített) emlék titkát, a felismerés vagy ráismerés tapasztalatának a mimetikus azonossághoz viszonyított többletét, nem próbálja ezt a titkot a kép és a konkrét (ám hozzáférhetetlen) esemény identikusságának kérdésére redukálni.¹¹

Az emlékezet és a narratív történetiség viszonyával kapcsolatos kitérőt azonban – látszólag paradox módon – azért tettem, hogy ezáltal lehetővé váljon a felejtés problémájának egy új, számomra eddig kiaknázatlannak tűnő nézőpontból történő megközelítése. A felejtésről jellemző módon úgy gondolkodunk, mint szakadásról, kihagyásról, kopásról, vagy egyenesen mint nihilizációról, megsemmisítésről, törlésről. Az emlékezetről pedig ezzel szemben határozottan úgy, mint valamiféle afirmációról. Ricoeur felől számomra úgy tűnik, hogy pontatlan az emlékezet és a felejtés kérdéseit ilyenénképpen, egymás antinómiáiként tálalni. Amikor a fentebb idézett jelenetben Baltasar Espinosát olyan emlékképek „keresik fel”, amelyek nem a sajátjai, nyilvánvalóan a narratív identitás, a *magaság*, az identifikálhatóság kategóriái kerülnek válságba. Kicsoda az, aki nem a saját emlékeire emlékszik? Nem maga. Nincs magánál. Ha továbbra is föltétlenül igényt tartok arra, hogy a negáció és az afirmáció fogalmaival ragadjam meg az emlékezet és a felejtés jelenségeit, akkor szigorúan véve azt lehet elmondani, hogy az emlékezet (amelynek egyértelműen afirmatívnak kellene lennie) Espinosa esetében negációt szül, hiszen felszámol olyan lehetőségfeltételeket, amelyek korábban adottak

¹⁰ Uo.

¹¹ „(...) amikor – zárja előadását Ricoeur – feltételezzük és kinyilvánítjuk interpretáció és történeti igazság összetartozását, jóval többet teszünk annál, mint (...) a szubjektivitáshoz objektivitást rendelünk. Ha nem akarjuk pusztán pszichológiai vagy erkölcsi szempontból magyarázni a történészi szándékot, például a történész érdekeinek és szenvedélyeinek, vagy őszinteségének és szerénységének, sőt alázatosságának hangsúlyozásával, akkor rá kell mutatnunk az interpretáció episztemikus jellegére. Szem előtt kell tartanunk a fogalmak és érvek tisztázását, a vitatott pontok azonosítását, a választási lehetőségek bemutatását, például amikor egy bizonyos kérdést egy bizonyos forrással kapcsolatban megfogalmazunk; amikor okok vagy cselekvés-elvek szerint bizonyos magyarázattípust választunk egy másik helyett; amikor egy bizonyos nyelvjátékot részesítünk előnyben a többi rovására. [...] Csakis ezen az áron törekedhet a történetírás arra, hogy közvetítéseinek láncolatával ellensúlyozza a felismerés pillanatának hiányát.” Uo. 204.

A történetírásnak, e fentiek tanulsága szerint, identifikációs aktus jellege helyett, vagy legalábbis mellett, a feltárt (emlék)képek (episztemológiai) interpretációjának szándékával kell kiszélesednie, kiegészülnie.

voltak, nevezetesen az identifikálhatóság feltételeit. Ugyanígy, a felejtéssel kapcsolatban, amellet szeretnék érvelni, hogy az megragadható akár affirmációként is, bár valódi szándékom abban áll, hogy ellenpontoszam ezeknek a jelenségeknek az affirmáció és negáció antinómiái mentén történő leírását.

A felejtés, ha a kérdést Ricoeur emlékezet-fenomenológiája felől veszem szemügyre, egyáltalán nem negáció vagy nihillizáció, hanem éppen az, ami meggátol abban, hogy egyszerűen csak át- vagy keresztülnézzek a(z) (emlék)képen mint valamely transzparens rétegen (hiszen nem ezzel a fajta összeforradással, a kép vonatkozási területére való át- vagy visszaszakadással játszik-e az emlék?), a kép hiányzó, de jelenvalónak vélt referenciája felé irányítva tekintetem. A felejtés tulajdonképpen maga az élet eleven, megszakíthatatlan szövődése és fluxusa, burjánzása vagy vérellátása, amely időről időre önmagát, önnön szövetszerűségét, anyagiságát, viszonyhálózatait vonja a megállás/késleltetés/visszaszakadás kísértése elé. A felejtés az, ami megakasztja tekintetem a kép anyagiságán, áthatolhatatlanságán, a kép materiális, térbeli-anyagi lehetőségfeltételein. Tulajdonképpen a felejtés az, ami megengedi, hogy a kép szemlélése, a kép idegenségével való találkozás nyomán feltáruljon a kép igazságértéke mint „a felismerés apró öröme”. „A felismerés apró öröme” ilyen értelemben nem egy tárgy felismerésének az örömeivel azonos, hanem azzal az enigmatikus *móddal, ahogyan* az visszaköszön, ahogyan a szemlélés vagy az egészen traumatikus találkozás, megütközés, megtorpanás folyton újraszituál bennünket az esemény faktikus idejében. Azt is lehetne mondani, hogy innét nézve a felejtés valamiféle *önfelejtés* vagy *önfeledettség* a kép felülete előtt, egy, a hermeneutikai értelemben vett distanciát vagy interpretációt megelő(lege)ző, *feltétlen* válasz a kép szólítására.

Persze nem azt próbálom állítani, hogy a felejtésnek mostantól ez a kizárólagos értelem tulajdonítható. Nyilvánvaló, hogy egy másfajta tájékozódás keretében a felejtés továbbra is hordozhat negatív konnotációkat és olyan kísértéseket, amelyeknek ellenállni akár a létezés vagy fennmaradás feltétele. Mégis, fontosnak tartom, hogy a történelem narrativizálásának igényével kapcsolatban a szónak ez a lehetséges értéktartománya is felbukkanjon, és relevánsnak érzem ezt a frissen feltáruló értéktartományt azzal kapcsolatban is, ahogyan a borgei *Márk evangéliuma* veti fel a felejtés és az emlékezet – dialektikán túli – viszonyára vonatkozó dilemmát.¹²

Emlékezhetünk, az elbeszélés főszereplője – apai sugalmazás nyomán – két lehetséges magyarázatot vázolt fel Gutrééknak az indiánok betörésével kapcsolatos, bizonytalan válasszára. Az egyik a krónikus feledékenység, a másik: a dátumokról szerzett bizonytalan fogalmak. Az első verziónál maradva: valóban – ahogy Berszán István több helyen is javasolja –,¹³

¹² Felejtés és emlékezet sajátos (nem antinomikus) viszonyát az értelmezés keretében lásd Orbán Gyöngyi: „Mit jelent haladékot kapni”, in *uő, Híd és korlát*, szerk. Serestély Zalán (Kolozsvár: Egyetemi Műhely, 2014), 62-63.

¹³ Vö. elsősorban az aktuális irodalomelméletek alkalmazásgyakorlatait bemutató, 2006-os egyetemi tankönyvének egyik fejezetében: Berszán István: „A ciklus archetípusa”, in *uő, Irodalomelmélet – olvasásgyakorlat*,

értelmezhetjük Gutréék választát úgy, mint a kultúraínség vagy kultúravesztettség markáns jegyét. Az eredet, a történeti értelemben vett múlt felől mutatva fel Gutréék *status quó*ját, valóban egy erodálódásnak indult kultúrát, egy dogmaszimbólumaiból kiforgatott, „kultúra-hiányos” csonka családot, szorongató szűkösséget, kitettséget látunk, a tudattalannal való közvetlen szembesülés, a tudattalan szférájába való átszakadás fenyegetését (Gutréék korábban tudtak írni-olvasni, már nem tudnak, beszéltek angolul, spanyolul, most már szinte egyik nyelven sem beszélnek, ismerték a történeti idő mérésének konszenzuálisan elfogadott eszközeit, már nem ismerik, ismerték felmenőik nevét, már nincsenek tisztában származásukkal). Berszán István erre a nyomorra vagy szűkösségre – áttételesen a történeti tudat hiányára – vezeti vissza, ebből a „dogmaszegénységből” származtatja a család megváltásigényét.¹⁴ Az, hogy Gutréék nem rendelkeznek történeti időtudattal, magyarázattal szolgál arra nézvést is, amit szintén Berszán István jegyez meg, hogy a Gutre család elsősorban nem textusként részesül az evangéliumi tanításból, hanem az Espinosa alakjában inkarnálódó Krisztus-karaktert, az ő színrevitelében megelevenedő eseményt követik, annak rituális idejében tájékozódnak. Espinosa számukra nem pusztán hasonlít vagy emlékeztet Krisztusra, hanem – valamiféle profán *eucharisztia* keretében, bizonyos emberi-empatikus karakterjegyeinél fogva – eggyé válik ővele. A család lelki-intellektuális körülményei nem pusztán hasonlítanak azokra a körülményekre, amelyek a közel kétezer éve élt zsidó közösség sajátjai voltak, hanem éppen azok a körülmények, ugyanaz a nyomor, szűkösség és szorongatottság. A bibliai *Márk evangéliuma* éppen ezért kiemelten alkalmas arra, hogy e profán *eukharisztia* „forgatókönyvévé” váljon.¹⁵

Igazat adok Berszán Istvánnak abban a döntő kérdésben is, hogy idők és ritmusok (a történelem ideje, az áldozati rítus ideje, az állattartás ideje) sokasága közt tájékozódni előnyösebb, mint kizárólag egyetlen ritmusba szorítottan élni. Ugyanakkor – áttérve most már arra a válaszkísérletre, miszerint „(...) vidéken a legtöbbször csak azért olyan öregek az emberek, mert (...) bizonytalan fogalmaik vannak a dátumokról”¹⁶ – beszédesnek tartom a tényt, hogy az elbeszélő dátumokról tesz említést, és nem az időről magáról. A dátumok ugyanis csak egy bizonyos típusú idő mérésének a mértékei/eszközei, egy bizonyos típusú idő létrehozására, tagolására, konzerválására és előhívására alkalmasak (jellemzően az *autentikus* eredettel és markáns *eszkhatonnal* ellátott nemzeti-történeti időnek), azonban szinte teljesen alkalmatlanok az evangéliumok vagy az állattartás idejében történő tájékozódáshoz. Arra hívom fel a figyelmet, hogy ha a kultúra fogalmát nem szorítjuk közvetlenül a kizárólag afirmációként fölfogott emlékezet paradigmájára, akkor az eddig írottak kiegészíthetők azzal, hogy a feledékenység sem ragadható meg pusztán negációként, hiányként, erózióként, vagy nem kell

lekt. Horváth Andor, Orbán Gyöngyi (Kolozsvár: Presa Universitară Clujeană, 2006), 53-60. Lásd ehhez még egy korábbi esszéjét is: Berszán István: „A templom nélküli város”, in uő, *Útkereső*, szerk. Balázs Imre József (Kolozsvár: KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság, 2001), 158-167.

¹⁴ Vö. Berszán, „A ciklus archetípusa”, 57-58.

¹⁵ Uo. 56.

¹⁶ Borges, „Márk evangéliuma”, 152.

hogy szükségszerűen a tudattalannal való közvetlen szembesülés veszélyét jelentenie. A felejtés nemcsak szűkösségre, de gazdagságra, bőségre is utalhat, ha úgy gondolunk rá, mint az emlékképek áttetszetlenségére, az emlékképek színe előtti megtorpanásra, a képek materialitása általi megszólítottaságra, a képek igazságértékével, a felismerés eseményével szembeni elköteleződésre, *önfeledésre*.¹⁷

Ha megpróbálom oly módon leírni a gaucsó kultúrát (természetesen a Borges által megjelenített), mint az *önfeledés* értelmében vett felejtés kultúráját, korántsem biztos, hogy Gutréék megváltásigénye valóban a kultúraszegénység állapotából sugározna. Ezzel szemben saját elképzeléseimhez közelebb állónak érzem például azt a spivaki értelmezést, miszerint

[a] gond nem az, hogy őket [az alárendelteket] megfosztották volna a belső életüktől. Az ő belső életük jóval gazdagabb, mint akárki másnak. (...) nem arról van (...) szó, hogy nekik ne lennének érzéseik, vagy kevesebbek lennének a többiekénél. Az ő problémájuk nem a belső élettől való megfosztottságban, hanem ahhoz a nyilvános térhez való hozzáférésükben gyökerezik, amelyben az ő ellenállásuk ellenállásként volna felismerhető.¹⁸

Gutréeék megváltásigénye, saját megközelítesemben, sokkal inkább ahhoz köthető, hogy kultúrájuk nem ismerszik fel kultúraként, nem ismerszenek fel rajta a sérthetetlenség vonásai és határvonalai. Jelen esetben nem valamilyen reflexív, kontraktuális értelemben vett kihatárolódásra, demarkációs vonalakra gondolok, hanem a kultúrák azon – az ismeretlen térben történő mozgásokat ütemező – erővonalaira, amelyek a kultúrával való szembesüléskor az idegen(ség) előtti megtorpanás, lefegyverződés, lemeztelenedés mint a bebocsátkozás önkéntes áldozati gesztusait és reflexeit hívják ki. Gutréék kevertvérűsége, néma, nem fogalmakban és kategóriákban „beszélő” nyelve, akkordok nélküli gitárjátéka,¹⁹ zajtalan kultúrája mindahányszor kiszolgáltatja őket olyan határsértéseknek és értelmezéseknek, amilyen például Espinosa és az antropológus-narrátor „közös” faggatózása az indiánok betörésével kapcsolatban. Ez korántsem jelenti azt, hogy Espinosa megfeszítése pusztán a láthatóságra törő „politikai kiáltványként” vagy egyfajta revans-történetként olvasandó. Hiszen nem tartanak igényt közönségre, a *magaság* feltételeit egyre inkább odahagyó Espinosa pedig, mire sorsa utoléri, *egy közülük*, a láthatatlanok és névtelenek közül.²⁰ Mit sem tudhatunk arról,

¹⁷ Közvetetten Berszán István idézett értelmezése is ebbe az irányba hajlik el, amikor a Jung-féle kollektív tudattalan archetipikus tartalmait Clifford Geertz felől azzal a kritikával illeti, hogy ezek sem valamiféle belső emberi állandók volnának, hanem maguk is kulturális szimbólumok. „(...) az egyéneket egymással összekapcsoló interszubjektív tér – írja Geertz nyomain haladva a szerző – nem a közös legbensőbb tudattalanban, hanem a társadalmi érintkezés külső gyakorlatában bontakozik ki. Itt képződnek azok a kultúráként változó minták, melyeket csak metafizikai redukció révén hozhatunk közös nevezőre.” Berszán, „A ciklus archetípusa”, 58-60.

¹⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, Suzana Mileskava, „A felismerhetetlen ellenállás”, ford. Fenyvesi Kristóf, *Lettre*, (2008/tél). http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre71/spivak_fenyvesi.htm

¹⁹ Ezzel kapcsolatban az elbeszélő a következőket jegyzi meg hanyag göggel: „A konyhában volt egy gitár; régebben a napszámosok körbeültek; valaki hangolni kezdte, de játszani sose játszott rajta. Ezt hívták gitározásnak.” Borges, „Márk evangéliuma”, 153.

²⁰ Fontosnak érzem, hogy ezen a ponton világossá tegyem az álláspontomat abban a kérdésben, hogy miként értékelhető Espinosa Gutréék által történő megfeszítése. Abban a megközelítésmódban, amellyel a *Márk evan-*

hogy a szögeket beverik-e végül, hogy az isteni akarat megfékezi-e az áldozatállítás rituális gesztusait (ebben a kérdésben, úgy tűnik, a szerző is visszautasítja azt, hogy attrakcióval járuljon közönsége elé, illetéknéppen maga is elhatárolódva attól, hogy egy politikai kiáltvány vagy performansz státusára redukálja a művet).

Gutréeék – erre szeretnék figyelmeztetni a soron következő, kissé terjedelmes záró megjegyzésben – nem olyan értelemben *kritikusai* saját politikai, szociokulturális léthelyzetüknek, ahogyan például egy műkritikus (saját lehatárolt, stabil, öntudatos és rendíthetetlen pozíciójából) bírálat tárgyává tesz vagy tolmácsol, megszólaltat egy irodalmi művet, vagy ahogyan rendszerint a politikai aktivista a maga szlogenjeivel síkra száll a politikai elnyomás bizonyos válfajaival szemben (írom ezt anélkül, hogy kárhoztatnám az aktivizmust vagy a kritikus munkáját). Épp amellet kívánok érvelni, hogy a Gutre család nem egyszerűen csak bebocsátást követel a maga számára a nyilvánosság tereibe, nem pusztán a részét vagy a jussát követeli mindabból, amitől kultúrája révén megfosztatott, amiből kiforgatták vagy

géliumát olvasom, újra meg újra felbukkan egy érzékeny határvonal, amit nagyon nehéz helyesen jelezni, okosan nyelviésíteni – egyáltalán nem vagyok meggyőződve arról, hogy nekem sikerült. Részben Spivak nyomán gondolom azt, hogy Gutréeék esetében nem kiüresedett, lelkeségüktől, belső életüktől megfosztott emberekről van szó, hanem egy olyan kultúráról, amely alig-alig ismerszik fel számunkra kultúraként. Ettől azonban kultúra marad, nem pedig egy néhai kultúra elcsökevényesedett, elkorcsosodott vagy erodálódott változata. Ebből az alapállásból kiindulva tartom fontosnak kifejezni, hogy az, ami Espinósával történik, nem pusztán gyilkosság, még akkor sem, ha nem tudhatjuk, hogy Espinosa számára az áldozati szerep reflexív vállalás-e vagy sem. Espinosa megfeszítése nem egyszerűen azért történik, mert Gutréeékat vagy Espinosát erre sodorja a vak végzet (vagy mert így szeretnék vissza valamit, amit elvesztettek – a nyelvüket, a történeti emlékezetüket, egyáltalán a kultúrájukat), hanem egyszersmind egy „szélesebb” politikai gesztus is, amely egy, a „pacifista” nyugati kultúráknál sok tekintetben erőszakmentesebb, rezponzívabb, „szótlanabb” kultúra létjogosultsága mellett történő elköteleződés. Pont itt érzékelem azt a kényes határt, amelyet fentebb említék: magam is amellet foglalkozom állást, hogy Espinosa feláldozása nem egy tudatos, intencionális vagy reflexív lázadás a politikai elnyomás ellen (hiszen kultúrájuk éppen abból meríti rezponzív, spontán, erőszakmentes vonásait, hogy nem a reflektálásban vagy önreflektálásban, hanem sokkal inkább valami rezponzív testiségben, preszubjektív szubjektivitásban gyökerezik), ám ennek a megállapításnak nem kell szükségszerűen magával vonnia azt, hogy Espinosa megfeszítése pusztán egy ö(zstönös) gesztus volna, amely a kultúra hanyatlásának kétségbeesett megfékezésére vagy visszafordítására irányul. Én úgy látom, hogy nincs mit visszafordítani, nincs mit visszaszerezni, a Gutréeék nem egy hanyatló, hanem egy felismerhetetlen kultúra, nem kell „újraalapítaniuk” azt. Mindeközben tisztában vagyok azzal a nehézséggel, hogy kultúrájuk erőszakmentessége mellett érvelni úgy, hogy közben talán egy ember élete kioltatik, korántsem egyszerű. Ebben nyújthatna fogódzót Merleau-Ponty „erotikus megismerés” koncepciója, ami azonban a szerző életművében töredékes maradt, inkább csak utalások történnek rá. Ebben a fajta interszubjektivitásban – felteszem – testies egymásra vonatkozásaink során valamiképpen helyet kíván magának a sebzés, a harapás, a körmölés és végső soron maga a halál is, ami azonban elveszti liminális karakterét. Minél behatóbban foglalkozom a nem-reflexív létformák és kitüntetetten az állat kérdésével, egyre inkább azt érzékelem, hogy az a vad tartomány, amelyet rendszerint az „ösztönök és szükségletek vagy a vastörvények kegyetlen, hideg, erőszakos világaként” aposztrofálunk, inkább egymásba csúsztatja a játékoság, az érdeknélküliség, a bolyongás, a törődés, valamint a bántás, a szaporodás, az utódnemzés, az éhségcsillapítás jelenségeit (vagyis nem felszámolja vagy nélkülözi előbbieket az utóbbiak javára). Az erotikus megismerésben – felteszem – nincsenek gyilkosok és áldozatok, mert közösen és feltétlenül, teljes lényével vesz részt minden fél a megismerés eseményében, még akkor is, ha valamelyiküknek talán bele kell halnia. Amit az őz testében annyira szépnek, kecsesnek, nyúlánknak, pompásnak látunk, és amit valószínűleg ő maga is gondoz és ápol saját testében, az végül is rezponzív felelet arra, hogy ő ragadozókkal „játszik”, azért ilyen szép, mert ilyenné tette a játék (a felelet mint felelősség), az őz nem fogja ezért sorsát meggyűlölni.

kizárták (bizonyos anyagi és kulturális javakból, a jog előtti egyenlőségből, a döntéshozatalból stb.), nem kizárólag az érdekeinek kíván érvényt szerezni, boldogulása előtt utat nyitni, hanem magának a nyilvánosságnak a „beléptetőrendszerét” próbálja átkódolni, a kulturális heterogeneitásnak követel helyet a nyilvánosság terén belül, azt követeli, hogy ne kelljen elárulnia azt a lokalitást, amelyben felismeri magát, ha részese kíván lenni a nyilvánosságnak, hanem a nyilvános vonódjon rá erre a térségre. Pont ezért egyedülálló a történetük: mert a saját nyelvükön, saját kulturális kódjaik alkalmazásával és gazdag „belső életük” megőrzésével próbálnak behatolni a nyilvános térbe (és kiszélesíteni annak szféráját vagy felszámolni/feltörni annak önkényes „beléptetőrendszerét”), nem hajlandók feláldozni ezt a kultúrát pusztán azért, hogy cserébe – egyénenként, individuálisan – bizonyos javakat élvezzenek vagy birtokoljanak.

Gutréeék nagyon is pontosan ráéreznek arra, hogy a szent szöveg vagy a szent írás (úgy is, mint *Szentírás*) „evilágiságát” kell visszaállítani, újrafeltalálni valamiképpen, és ez egy módon lehetséges: a kritika, a kommentár, az egzegézis státusának megkérdőjelezésével és kikezdésével. Vagyis: éppen azzal gyakorolnak kritikát a regnáló politikai rendben, hogy felszámolják (elsősorban *saját* kulturális gyakorlatukon belül hozva meg ezt az áldozatot)²¹ a (mű)kritikus vagy egzegéta steril pozícióját, mely státus eddig abból a prekoncepcióból merítette erejét, hatalmát, garanciáit, miszerint a szöveg a kritikus vagy műértelmező machinációja, „újraaktualizáló” gesztusai előtt/nélkül nem lehet jelenvaló, nem a valóságban vagy a világban létezik (az egzegétának és az egzegézisnek mindenképpen be kell hatolnia/ékelődnie az írás és a világ vagy a valóság közé). Az „evilágiság” irodalmi szövegekre vonatkoztatott fogalmát Edward W. Said *A szöveg, a világ, a kritikus* című tanulmányából kölcsönöztem. Said itt éppen Paul Ricoeur álláspontjával vitatkozik:

Nem látom be – írja –, mire jó a beszéd és az írás közötti különbség (...) [ricoeuri] idealizálása. A beszéd és a körülményekből adódó valóság Ricoeur szerint a jelenlét állapotában, a valóságban, a világban létezik; az írás, a szöveg a felfüggesztés állapotában – azaz a körülményekből adódó valóságon kívül – létezik mindaddig, amíg az olvasó-kritikus nem „aktualizálja” és nem teszi jelenlévővé. [...] Azt hiszem – folytatja Said –, Ricoeur ellenkezésével az a fő nehézség, hogy megfelelő érvek nélkül feltételezi: a körülményekből adódó valóság, vagy ahogy én nevezem, az evilágiság szimmetrikusan és kizárólagosan a beszéd vagy a beszédhelyzet tulajdonsága, vagy azé, amit az író *mondani* akart volna, ha tehette volna, és helyette nem döntött volna az írás mellett.²²

Said fölveti a problémát, hogy a túlhajszolt életrajzi, genetikai, pszichológiai és analogikus műértelmezések egyetlen releváns alternatívája vajon

²¹ Többek közt például éppen azzal, hogy nem az állat, a Gutre lány bárányának legyilkolása, feláldozása mellett kötelezik el maguk, vagyis nem hajlandók többé olyan áldozatot hozni-állítani, amely nem „saját húsból” vétetik, azaz, amely ne lenne valamiképpen önfeláldozás is, sőt *elsősorban* önfeláldozás.

²² Edward W. Said, „A szöveg, a világ, a kritikus”, ford. Novák György, in Kiss Attila, Kovács Sándor, szerk., *Testes könyv I.* (Szeged: Ictus és Jate, 1996), 310.

(...) valóban csak az egészen hermetikus textuális kozmosz lenne, amelynek szignifikáns jelentésdimenziója (...) teljes mértékben belső dimenzió? Vajon nem lehet méltányosan bánni a szöveggel és annak evilágiságával? Nem lenne más módja az irodalmi nyelv problémáival való birkózásnak, mint az, hogy ezeket elvágjuk a mindennapi, evilági nyelv egyszerűbben sürgős kérdéseitől?²³

A szerző végül – egy, a művet az egzegézis (intézményeinek) fogságából vagy diktátumából kiszakító olvasás lehetőségét vázolandó – a *Szentírás* zsidó-keresztény interpretációját/státusát, valamint a *Korán* zaharita²⁴ olvasatát veti össze:

Azt a zsidó-keresztény szöveget, melynek középpontjában a Kinyilatkoztatás áll, nem lehet egy bizonyos becsapódási pontra redukálni, ahol Isten Igéje behatol a világba; az Ige inkább az emberi történelembe lép be, folyamatosan az egész történelem során,²⁵ és ezért – [Roger] Arnaldez kifejezésével élve – az „emberi tényezőnek” az ilyen szöveg befogadásában, átadásában és megértésében nagyon fontos szerep jut. Ezzel szemben a Korán egy egyedülálló eseménynek, egy szöveg evilágiságba való „leszállásának” az eredménye, s e szöveg nyelvét és formáját ezentúl állandónak, teljesnek és változatlanoknak tekintik: a szöveg nyelve, az arab tehát rendkívül kitüntetett nyelv, s hordozója, a hírvivő Mohamed hasonlóképpen kitüntetett személy. Az ilyen szöveg abszolútum, és semmilyen értelmezőhöz vagy értelmezéshez nem lehet visszautalni (...). Arnaldez a következő módon írja le a Koránt: történelmi eseményekről szól, maga mégsem történelmi. A múlt eseményeit ismétli, melyeket tömörít és részletez, ám maga mégsem egy ténylegesen megélt élmény; szétszakítja az élet emberi folyamatosságát; Isten nem elhúzódó és/vagy összehangolt aktus által lép be a temporalitásba. A Korán olyan cselekedetek emlékét idézi fel, amelyek tartalma figyelmeztetések, parancsok, imperatívuszok, büntetések, jutalmak formájában örökké önmagával azonos módon ismétli önmagát. (...) a zaharita álláspont olyan nézetet vall a Koránról,

²³ Uo. 311.

²⁴ Vö. „Felfedeztem egy kis csoport nyelvészt, akik energiáikat olyan rivális nyelvészek irányzatai ellen fordították, akik a nyelvi jelentés kérdését ezoterikus és allegorikus gyakorlatokká akarták változtatni. A három tizenegyedik századi nyelvész és elméleti grammatikus, akikre gondolok – Ibn Hazm, Ibn Ginni és Ibn Mada al-Qurtobi – valamennyien Córdoba-ban éltek, zahariták voltak és a batinizmus ellenfelei. A batiniták – ahogy a nevük is mutatja – azt vallották, hogy a nyelvi jelentés a szavakban rejlik; a jelentéshez ezért csak – ahogy mi neveznénk – befelé irányuló egzegézis eredményeképpen férhetünk hozzá. A zahariták – nevük a világos, átlátó szó, érzékelhető jelentésű arab szóból származik – a szavak felszíni jelentése, az adott használatához, körülményekhez, történelmi és vallásos anomáliákhoz kötött jelentés mellett érveltek.” Uo. 312.

²⁵ Ezt a megállapítást Karl Löwith is alátámasztja, amikor így nyilatkozik a zsidó eszkatológiával kapcsolatban: „Csak a zsidók egészen különleges története olyasfajta történelem, amelynek politikai történelemként még ma is szigorúan vallásos értelmezés adható. A bibliai hagyományon belül csak a zsidó próféták voltak radikális »történelemfilozófusok«, mert nem filozófiájuk volt, hanem rendíthetetlen hitük Isten gondviselő tervében, aki a kiválasztott népet engedetlenségéért megbünteti, engedelmességéért megjutalmazza. A zsidó lét, ez a kivétel, alkalmas volt rá, hogy igazolja a politikai történelem szigorúan vallásos felfogását, hisz egyedül a zsidók történelmi nép, mégpedig vallásuk, a sínai kinyilatkoztatás okán. Ebből a kiindulópontból értelmezhetette és értelmezheti teológiailag történelmi-politikai sorsát a zsidó nép. Az örök törvényt, mely a görögök szemében a látható égbolt szabályos mozgásában testesült meg, a zsidók isteni közbeavatkozások által irányított történelmük fordulataiban látták megmutatkozni. [...] S bámulatra méltó, hogy a zsidók e történelembeli isteni tervbe vetett hitének ereje éppen akkor érte el csúcspontját, amikor minden empirikus bizonyosság ellene szólt. Amikor az asszír világhatalom meghódította a Közel-Keletet, a próféták Izrael materiális pusztulásában nem Isten tehetetlenségének bizonyítékát látták, hanem mindenhatóságának közvetlen kinyilvánítását.” Karl Löwith, *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, ford. Boros Gábor, Miklós Tamás (Budapest: Atlantisz, 1996), 246-247.

amely abszolút, a körülményekből adódik, és evilági, anélkül azonban, hogy ez az evilágiság uralná a szöveg tényleges jelentését (...).²⁶

Said egy paradoxonra mutat rá – eszerint a *Korán* azért nem sajátítható ki, azért marad változatlanul parancsoló erejű és szent, azért marad *kívül*, és emelheti át időről időre közösséget a történelmen, mert *behatolt* a világba, *alászállt* az evilágiba, és pont azáltal szólítja meg híveit, *ahogyan és amilyen módon* a maga változatlan materiális-mediális, nyelvi valóságában előttük áll; a *Szentírás* ehhez képest éppen azáltal ragad benne a történeti időben, azért válik történeti értelemben „meghaladhatóvá” vagy „átléphetővé”, mert nem hatolt be, nem ereszkedett alá a világba, légies, folyamatos, kiterjesztett, a történelem eseményeit teljességgel átfogó próbál maradni. A *Szentírás* – Said érvelése szerint – egyenesen igényt támaszt arra, hogy a világon és valóságon (materialitásán és medialitásán) kívüli/felüli maradjon, hogy mint írás olyan (absztrakt-univerzális) státussal bírjon, amelyet Ricoeur is tulajdonít az írott szövegeknek. Mint ilyen vonja magára az újabb meg újabb tolmácsolásokat (és tolmácsintézményeket), illetve egzegéziseket, mint ilyen válik referenciájává megannyi intézményes erőszakételnek, és mint ilyen szolgálhat alapul a Foucault-i értelemben vett diskurzusok kialakulásához. Ezzel szemben a *Korán* nyelve (illetve önmagában véve az arab is, mint a *Korán* megszentelt nyelve) a zaharíták szerint

(...) két látszólag autentikus jellegzetességgel rendelkezik: először istentől rendelt intézmény, változatlan, megváltoztathatatlan, logikus, ésszerű és érthető; másodsor pedig eszköz, mely tiszta esetlegességgént létezik, azaz specifikus kijelentésekhez kötött jelentéseket jelző intézményként. [...] Mivel (...) a *Korán*, az isteni-és-emberi nyelv paradigmatis esete, olyan szöveg, amely beszédet és írást, olvasást és elmondást foglal magában, maga a zaharita értelmezés nem a beszéd és írás elválasztását, és nem is a szöveg és a körülményekből adódósága közötti szétválasztást fogadja el mint elkerülhetetlent, hanem az ezek közötti szükségszerű kölcsönhatást.²⁷

Nyilván nem vagyunk kötelesek ezt az érvelést elfogadni, magunkévá tenni, sőt maga Said is reflektál arra, hogy itt nem annyira maguknak a műveknek, a *Koránnak* és *Szentírásnak* a minőségi értelemben vett összevetéséről van szó, hanem inkább olvasatokról (egyik oldalon arról, ahogyan a zaharíták olvasták a *Koránt*, másik oldalon pedig elsősorban arról, ahogyan a judaizmus tette magáévá az *Ószövetséget*), arról, ahogyan bizonyos hitközösségek használatba vették ezeket a műveket, vagy arról, ahogyan e művek eredetével/foganásával kapcsolatban gondolkodtak. Noha – hozzá lehet és érdemes tenni – az kétségtelen, hogy a *Szentírás* szövege a századok során (megannyi fordításon keresztülhaladva, és bizonyos, az *Írásban* szereplő iratok szentségének, státusának, származásának időről időre történő újratárgyalása révén) jóval nagyobb mértékben torzult, mint a *Korán*.

Vitathatjuk Said érvelését például Kristeva megállapítása felől is, ami arra mutat rá, hogy a judaizmus a hospitalitást (Kristeva egyenesen cáfolja azt, hogy a zsidó vallás eredendően

²⁶ Said, „A szöveg, a világ, a kritikus”, 313.

²⁷ Uo. 314-315.

xenofób jegyeket mutatna, ahogyan azt sokan és sajnos egyre többen állítják) éppen a *Pentateuchus* virtuális dimenziójában alapozza meg:

A Tóra folyamatosan visszatér a zsidó idegenekkel [prozelitákkal] szembeni feladataira, és azt tapasztaljuk, hogy nincs még egy olyan parancs (a körülmetélés, bizonyos ételek tiltása, a hazugság és a lopás tilalma), amely ilyen gyakran ismétlődne a szövegben. A Talmud ennél tovább megy: „Ha egy zsidó hitre tért pogány megtanulja a Tórát, ne mondd neki: A száj, mely tisztátalan állatot, férgek és hüllőket evett, most meg akarja tanulni az Írást, amelyet Isten adott nekünk.”²⁸

Az *Írás* az univerzalitásban osztozkodó emberek és népek közös és végtelen otthonaként, oltalmaként jelenik meg, az *Írás* tere olyan – a territorizálásnak és kisajátításnak ellenálló, kifogyhatatlan – tér, ahol senki nem maradhat férőhely híján, otthontalanul, és ez a gondolat kétségtelenül gyönyörű. Én a magam részéről ugyanakkor mégis elfogadom Said érvelését, mert alapvetően nem a kereszténység ellen intézett támadást vagy azzal szembeni ellenségeskedést, vádaskodást érzékelek benne, hanem javaslatot. Arra tett javaslatot, hogy a *Szentírást* oly módon olvassuk újra, mint amely nyelvének *megformáltságában*, e nyelv *materialitásában* és *mediális körülményeit, jelenlétét tekintve* is szent. Hogy oly módon tekintsünk rá, mint amely leereszkedett az emberi világba, valóságba, és felkínálta az ott élő embereknek a maga prózai materialitását és textuális húsát; kitette magát az evilágiságnak, hogy onnan emelje fel az elnyomottakat a történelem fölé. Azt gondolom, hogy Guttrée ezt a kísérletet végezték el a *Szentírással*, úgy válaszoltak rá, az *Írás* parancsoló erejére, hogy e válaszban újraegyesült „beszéd” és „írás”, és az egzegézis végtelen, tekintélyparancsoló textuális regresszusának visszautasítása révén a nyilvánosság „beléptetőrendszerét” törték fel. Behatoltak magukba – ahogy a gyarmati szubjektum is időről időre behatol önnön szubjektivitásába, hogy „önként” hangolja át magát a termelés újabb és újabb kíváncsalmaira és feltételeire –, csak hogy e behatolás ezúttal azért történt, hogy fölládozzák azt, ami számukra a legértékesebb, homokot szórva a kolonializáló gépezet fogaskerekei közé (mi másról tanulmányozhatna, ha nem a gépezet megbicsaklásáról az, hogy előttünk állhat Guttrée áldozati gesztusának története?). Úgy sejtem, hogy az „evilágiság” saidi fogalma jó kapaszkodót kínálhatna a Borges-életműkorpusz újraolvasásában – bizonyára azok számára is, sőt talán azok számára leginkább, akik egy megszentelt korpuszt kívánnak kézhez venni.

HIVATKOZOTT MŰVEK

Arisztotelész. „Az emlékezet és a visszaemlékezés.” Fordította Steiger Kornél. In *Lélekfilozófiai írások*. Szerkesztette Bence György, Bodnár M. István, Borbély Gábor, Boros Gábor. Budapest: Akadémiai, 2006. 123-132.

²⁸ Julia Kristeva, *Önmaga tükrében idegenként*, ford. Kun János Róbert (Budapest: Napkút, 2010), 70.

- Borges, Jorge Luis. „Márk evangéliuma.” Fordította Székács Vera. In Jorge Luis Borges. *Válogatott művei III. A tükör és a maszk. Elbeszélések*, szerk. Scholz László. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1999. 150-157.
- Berszán István. „A ciklus archetípusa.” In Berszán István. *Irodalomelmélet – olvasásgyakorlat*. Lektorálta Horváth Andor, Orbán Gyöngyi. Kolozsvár: Presa Universitară Clujeană, 2006. 53-60.
- Berszán István. „A templom nélküli város.” In Berszán István. *Útkereső*. Szerkesztette Balázs Imre József. Kolozsvár: KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság, 2001. 158-167.
- Hangai Attila. „A phantasztika Arisztotelésznél a *Parva Naturalia* értekezéseiben”, *Magyar Filozófiai Szemle*, (2012/1), 118-140.
- Kristeva, Julia. *Önmaga tükrében idegenként*. Fordította Kun János Róbert. Budapest: Napkút, 2010.
- Löwith, Karl. *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Fordította Boros Gábor, Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz, 1996.
- Orbán Gyöngyi. „Mit jelent haladékot kapni.” In Orbán Gyöngyi. *Híd és korlát*. Szerkesztette Serestély Zalán. Kolozsvár: Egyetemi Műhely, 2014. 59-79.
- Ricoeur, Paul. „A történelem írása és a múlt megjelenítése.” Fordította Takács Ádám. In Takács Ádám, szerk. *A történelem anyaga. Francia történelemfilozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan–Atelier, 2004. 187-205.
- Said, Edward W. *A szöveg, a világ, a kritikus*. Fordította Novák György. In Kiss Attila, Kovács Sándor, szerk. *Testes könyv I*. Szeged: Ictus és Jate, 1996. 307-332.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Mileskava, Suzana. „A felismerhetetlen ellenállás.” Fordította Fenyvesi Kristóf. *Lettre* (2008/tél). http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre71/spivak_fenyvesi.htm